



Ideas y Valores

ISSN: 0120-0062

Universidad Nacional de Colombia, Facultad de Ciencias Humanas, Departamento de Filosofía.

DIAZ, JORGE AURELIO

Nodari, Paulo César. "El diálogo entre *saber* y *creer* en la sociedad postsecular: una lectura del lugar y el papel de la religión en la actualidad." *La religión en la sociedad postsecular*. Ed. Carlos Miguel Gómez. Bogotá: Editorial Universidad del Rosario, 2014. 65-112.

Ideas y Valores, vol. LXVII, núm. 168, 2018, Septiembre-Diciembre, pp. 377-379  
Universidad Nacional de Colombia, Facultad de Ciencias Humanas, Departamento de Filosofía.

DOI: <https://doi.org/10.15446/ideasyvalores.v67n168.75196>

Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=80958919020>

- ▶ Cómo citar el artículo
- ▶ Número completo
- ▶ Más información del artículo
- ▶ Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org  
UAEM

Sistema de Información Científica Redalyc  
Red de Revistas Científicas de América Latina y el Caribe, España y Portugal  
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

[http://doi.org/10.1544/ideasyvalores.  
v67n168.75196](http://doi.org/10.1544/ideasyvalores.v67n168.75196)

**Nodari, Paulo César.** “El diálogo entre saber y creer en la sociedad postsecular: una lectura del lugar y el papel de la religión en la actualidad.” *La religión en la sociedad postsecular*. Ed. Carlos Miguel Gómez. Bogotá: Editorial Universidad del Rosario, 2014. 65-112.

El texto con el que quisiera entablar este diálogo presenta, en mi opinión, dos aspectos diferentes. Por una parte, elabora una excelente exposición de la doctrina kantiana en su referencia a la cuestión de la fe y de la religión; una exposición que me atrevería a designar como “cristiana”, en el sentido de valorar lo que su diferenciación entre el mundo fenoménico y el mundo nouménico, entre la razón pura y la razón práctica, entre la moral y la religión puede servir a la teología cristiana. No podemos olvidar que, más allá de sus críticas a la forma tradicional de hacer metafísica y, por consiguiente, a las pretensiones de una teología natural, la intención de Kant de salvaguardar el valor de la libertad humana, concebida dentro de los parámetros de la tradición cristiana, lo llevó a diferenciar esos dos mundos, con lo que limitó los alcances del conocimiento humano “para dejar sitio a la fe” (*cf. KRV* B XXX). Formulación que Nodari, con muy buenas razones, cita al menos en dos ocasiones.

Es cierto que, dada la ambigüedad que caracteriza a la doctrina kantiana, sus tesis acerca de la fe y de la religión pueden ser interpretadas de muy diversas maneras. Pero la interpretación que nos ofrece Nodari es perfectamente válida y se sitúa dentro de la línea de interpretación seguida por el teólogo reformado

Karl Barth, en su obra sobre la teología protestante del siglo XIX (*cf. 1985* 237-278). En contraste con las pretensiones especulativas de Hegel de reducir la teología a la filosofía y desentrañar el supuesto sentido racional de los grandes dogmas cristianos, Kant enfatiza los límites de la razón humana en cuanto a sus alcances cognoscitivos. Con ello permite no solamente abrirle un espacio a la llamada “fe racional”, es decir, a la que tiene como objetos la libertad humana, una vida después de la muerte y la existencia de un Dios justiciero, sino que también permite dar lugar a toda la gama de doctrinas de la revelación judeo-cristiana, lo que puede ser aprovechado por la teología. No se trata, como en Hegel, de mostrar el contenido racional de esas doctrinas, sino de negarle a la razón el derecho a tacharlas de irracionales. Esta negación es suficiente para los propósitos de la apologética cristiana.

Pero si en este primer aspecto Nodari nos ofrece un interesante aprovechamiento de las doctrinas kantianas para esclarecer las relaciones que pueden establecerse entre saber y creer, yo no diría lo mismo en lo que se refiere a la antropología que él elabora a continuación. En efecto, tomando una posición de creyente, perfectamente respetable por lo demás, Nodari se propone convencernos de que el ser humano, en su apertura más allá de sí mismo, “[se] dirige hacia lo absoluto para poder encontrarse a sí mismo” (103). Son varias las aseveraciones en este sentido; veamos dos muy explícitas:

Desde nuestra perspectiva, solamente la apertura a la *infinitud* da al ser humano un valor absoluto que aprehende la totalidad del ser y contrasta con la contingencia del horizonte

material de su ser en el mundo. Desde este punto de vista, la existencia de un Dios trascendente es la respuesta a la exigencia de sentido pleno del espíritu humano. (Nodari 98)

Cuando esa capacidad de autotrascendencia se mueve en la dirección de lo infinito y lo eterno, el ser humano alcanza su plena realización. Dios, desde esta perspectiva, es la meta última de la autotrascendencia. La apertura infinita es una apertura que solo Dios puede cerrar y llenar, una vez que ninguna realización histórica de la libertad puede plantear la pretensión de agotar la exigencia de lo absoluto que nos interpela. El ser humano va más allá de *sí mismo*. Se dirige hacia lo absoluto para poder encontrarse a sí mismo. (*id.* 103)

Creo que, con esa forma de expresarse, Nodari está transgrediendo los límites de la mera razón, al identificar el carácter abierto que caracteriza al ser humano, que Julián Marías señaló con el término “futurizo”, con una pretendida necesidad innata de Dios inserta en nuestra naturaleza. Marías definió así el término “futurizo”:

No soy futuro, entiéndase bien, sino perfectamente real y presente; pero en español hay un maravilloso sufijo: *-izo*, que indica inclinación, orientación o propensión; resbaladizo es aquello en que es fácil resbalar; levadizo es lo que se puede levantar; olvidadizo es el que propende a olvidar las cosas; enamoradizo, el que se enamora fácilmente; pues bien, yo soy *futurizo*: presente, pero orientado al futuro, vuelto a él, proyectado hacia él. (Marías 21)

Pero este carácter de apertura hacia el futuro, a los demás o al mundo en general no puede identificarse con una pretendida

apertura a lo absoluto, a la divinidad o hacia Dios. Porque se trataría entonces de aquel discutible *sensus divinitatis* que atribuía Juan Calvino a los seres humanos: “Nosotros, sin discusión alguna, afirmamos que los seres humanos tienen un cierto sentido de la divinidad en sí mismos; y esto por un instinto natural” (Calvino III 7). Sentido de la divinidad que o bien hace imposible el ateísmo o lleva a considerar a los ateos como seres humanos disminuidos.

Es comprensible que un creyente considere que Dios constituye la plenitud de todas sus posibles aspiraciones y que, como dice Nodari, sea “la meta última de la autotrascendencia” (Nodari 103); pero no considero acertado extender eso a todos los seres humanos, no solamente porque, de hecho, muchos seres humanos han vivido y viven sin tal necesidad de trascendencia, sino porque, si eso fuera cierto, los ateos vendrían a ser, como señalé antes, una especie de seres humanos incompletos. En aras de la discusión, se podría incluso aceptar que si Dios hizo a los hombres para que encontraran en Él su plenitud, debería haberlos dotado de la capacidad de experimentar esa especie de nostalgia. Pero una capacidad no es lo mismo que una realidad efectiva o una necesidad inherente.

Si se trata, como en el caso del texto de Nodari, de examinar las condiciones para relacionar el saber con el creer, no resulta adecuado partir de tal premisa. La misma tradición teológica cristiana ha insistido en que la fe es un don de Dios, algo que algunos han recibido y otros no; pero el hecho de no haberlo recibido no los hace humanamente inferiores a los creyentes. Creo que antes que pretender que la fe en la existencia

de Dios, o la necesidad de afirmarla, sea algo innato a la naturaleza humana, habría que examinar si aquellas filosofías que han considerado poder demostrar dicha existencia con argumentos racionales no han hecho más que llevar la razón humana más allá de sus límites, como bien lo había señalado Kant. Incluso en los autores que, como Platón, Aristóteles o Spinoza, han considerado poder demostrar la existencia de algo que podría considerarse divino, esa realidad se presenta muy lejana a la idea de un Dios realmente trascendente, como el que sostiene la revelación cristiana, y también de un Dios personal. Considerar que el “Dios de la filosofía” es el mismo “Dios de la revelación”, solo que le hacen faltar algunos atributos, es una opinión que ha sido largamente sustentada por

la tradición filosófica y teológica, pero que, sobre todo después de Kant, no parece sustentable.

### Bibliografía

- Barth, K. *Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert*. Zürich: Theologischer Verlag, 1985.
- Calvino, J. “Libro primero: del conocimiento de Dios en cuanto es creador y supremo gobernador de todo el mundo.” *Institución de la religión cristiana* I. Trad. Cipriano de Valera. Holanda: Fundación Editorial de Literatura Reformada, 1968. 3-160.
- Kant, I. *Kritik der reinen Vernunft [krv]*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1966.
- Marías, J. *Antropología metafísica. Ensayos*. Madrid: Revista de Occidente, 1982.

JORGE AURELIO DÍAZ  
Universidad Católica de Colombia -  
Bogotá - Colombia  
[jadiaz@ucatolica.edu.co](mailto:jadiaz@ucatolica.edu.co)